

Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 21 (1967)

Heft: 1-4

Artikel: Der Vertrag von Hudaybiyya [März 628] als Wendepunkt in der Geschichte des frühen Islam : quellenkritische Studie und Versuch einer Völkerkundlich-soziologischen Beurteilung

Autor: Dubler, César E. / Quarella, Ursula

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-146094>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 25.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

DER VERTRAG VON ḤUDAYBIYYA [MÄRZ 628]
ALS WENDEPUNKT
IN DER GESCHICHTE DES FRÜHEN ISLAM
QUELLENKRITISCHE STUDIE UND VERSUCH EINER
VÖLKERKUNDLICH-SOZIOLOGISCHEN BEURTEILUNG¹

CÉSAR E. DUBLER† und URSULA QUARELLA
UNIVERSITÄT ZÜRICH

EINLEITUNG

Der Hiğra, der Emigration Muḥammads im Jahre 622 nach Yathrib, der späteren *Madīnat al-Nabī*, folgte eine fortschreitende innere Festigung seiner jungen Gemeinde, so daß der Gesandte Allāhs bald daran denken konnte, nach außen zu wirken. Vor allem war sein Bestreben auf Mekka, seine ehemalige Heimat, mit dem alten, heiligen Bezirk der Araber gerichtet², der sich mehr und mehr zum Brennpunkt des ganzen neuen Systems entwickelt hatte.

Nach verschiedenen kriegerischen Auseinandersetzungen mit den Mekkanern machte Muḥammad im März 628, vielleicht veranlaßt durch einen Traum, den erstaunlichen Versuch, in Begleitung seiner Anhänger eine Pilgerfahrt nach Mekka zu unternehmen. Er gelangte jedoch nur bis an die Grenzen des heiligen Bezirks, nach Ḥudaybiyya, konnte aber dort mit den Mekkanern einen Vertrag aushandeln. Darnach sollten für die nächsten zehn Jahre die Waffen zwischen den Parteien ruhen; außerdem sollte Muḥammad mit seinen Begleitern im folgenden Jahre einen dreitägigen Pilgerbesuch in Mekka machen dürfen – ein Zugeständnis, von dem er dann auch im März 629 Gebrauch gemacht hat. Für das Gefolge

1. Der vorliegende Versuch ist aus einer Übung zur islamischen Quellenkunde hervorgegangen, die im Sommersemester 1965 am Orientalistischen Seminar der Universität Zürich abgehalten wurde. Alle Teilnehmer haben zum Gelingen der Studie beigetragen, und es liegt uns daran, ihnen für das stets bekundete Interesse zu danken. Sie gehört im weiteren in den Rahmen einer größeren Untersuchung zum Thema *Der Islam und die Völkerkunde*, die sich gegenwärtig in Vorbereitung befindet.

2. J. Wellhausen, *Reste altarabischen Heidentums*, Berlin und Leipzig 1927, S. 68 ff.

Muḥammads schien das unmittelbare Ergebnis des Zuges nach Ḥudaybiyya enttäuschend, während es in Wirklichkeit einen großen Erfolg darstellte, denn damit standen die Muslime im öffentlichen Ansehen der damaligen *‘arab* mit den Mekkanern auf gleicher Ebene³. Der Vertrag von Ḥudaybiyya ist das erste außenpolitische Abkommen des frühen Islam, wodurch es, formal wie sachlich, für diesen die allergrößte Bedeutung erlangte.

I. HISTORIZITÄT

A. Die Überlieferung des Geschehens

Die *Sīra* des Ibn Hišām, der eine Art Ausgabe der nahezu hagiographischen Lebensbeschreibung Muḥammads von Ibn Ishâq besorgt, stellt die Ereignisse um Ḥudaybiyya folgendermaßen dar⁴: «Al-Zuhrî berichtet: Die Qurayš entsandten Suhayl Ibn ‘Amr zu Muḥammad mit dem Auftrage, Frieden zu schließen, jedoch unter der Bedingung, daß Muḥammad dieses Jahr abziehe, damit die *‘arab* nicht sagten, er sei mit Gewalt eingezogen. Als der Gesandte Allâhs den Suhayl kommen sah, sagte er: ‚Die Leute wollen den Frieden, da sie diesen Mann gesandt haben.‘ Suhayl und der Gesandte Allâhs sprachen dann lange miteinander, und nach langer Wechselrede kam der Friede zustande.

Als alles geregelt und nur noch der Vertrag niederzuschreiben war, sprang ‘Umar Ibn al-Khattâb zu Abû Bakr und sagte: ‚Ist er nicht ein Gesandter Allâhs?‘ – ‚Freilich!‘ – ‚Sind wir nicht Gläubige?‘ – ‚Gewiß!‘ – ‚Sind sie nicht Götzenanbeter?‘ – ‚Sicherlich!‘ – ‚Und warum sollen wir in unserm Glauben erniedrigt werden?‘ – Da antwortete Abû Bakr: ‚Folge seinem Steigbügel. Fürwahr ich bekenne, daß er ein Gesandter

3. R. Paret, *Mohammed und der Koran*, Stuttgart 1957, S. 114; F.M. Pareja, *Islamologie*, Beyrouth 1964, S. 72.

4. Textausgabe von F. Wüstenfeld, *Das Leben Muhammed's nach M. b. Ishâq bearb. von Abd al-Malik Ibn Hischam*, Göttingen 1859, Unveränd. Nachdr. Frankfurt a.M. 1961, vol. 1/2, S. 746 ff.; dazu die alte deutsche Übersetzung von G. Weil, *Das Leben Mohammeds nach Moh. Ibn Ishâq ...*, 2 Bde., Stuttgart 1864, Bd. II, S. 150 ff.; und die neue englische von A. Guillaume, *The Life of Muhammad, a translation of Ishâq's sīrat rasûl Allâh*, London 1955, S. 504 f.; H. R. Idris, *Réflexions sur Ibn Ishâq*, *Studia Islamica* XVII (1962), S. 23 ff.

Allâhs ist.‘ ,Auch ich bekenne dies‘, meinte ‘Umar, und anschließend ging er zum Gesandten Allâhs und sagte: ,Bist du nicht ein Gesandter Allâhs?‘ – ,Gewiß!‘ – ,Sind wir nicht Gläubige?‘ – ,Sicher!‘ – ,Sind sie nicht Götzenanbeter?‘ – ,Zweifellos!‘ – ,Warum sollen wir in unserm Glauben uns erniedrigen?‘ – ,Ich bin ein Diener Allâhs und sein Gesandter‘ (meinte Muḥammad), ,und ich widersetze mich seinen Befehlen nicht, denn er wird mich nicht zugrunde gehen lassen.‘ – Später sagte ‘Umar oft: ,Ich habe nicht aufgehört, Almosen zu geben, zu fasten, zu beten und Sklaven zu befreien, aus Furcht wegen der Worte, die ich damals, in der Hoffnung, etwas Gutes zu erreichen, sagte.‘ –

Der Gesandte Allâhs rief nun den ‘Alî Ibn Abî Ṭâlib und sagte zu ihm: ,Schreib!: „Im Namen Allâhs des Barmherzigen, des Erbarmers“ –.‘ Suhayl wandte aber sogleich ein: ,Dies kenne ich nicht, aber schreibe: „In deinem Namen, Allâhumma!“ – Der Gesandte Allâhs sagte: ,So schreibe dies!‘ – Als ‘Alî es geschrieben hatte, fuhr er fort: „Das ist der Friedensschluß Muḥammads, des Gesandten Allâhs, mit Suhayl Ibn ‘Amr“.‘ – Da meinte Suhayl: ,Wenn ich dich als Gesandten Allâhs anerkannte, so würde ich dich nicht bekriegen; schreibe einfach deinen Namen und den deines Vaters!‘ – Da sagte der Gesandte Allâhs: ,So schreibe: „Das ist der Friedensschluß Muḥammad Ibn ‘Abd Allâhs mit Suhayl Ibn ‘Amr. Sie sind miteinander übereingekommen, den Krieg unter dem Volke auf zehn Jahre einzustellen; es soll jeder während dieser Zeit sicher sein und ein Teil gegen den andern keine Feindseligkeit begehen. Kommen Überläufer von den Qurayš zu Muḥammad ohne Erlaubnis ihrer Herren, so soll Muḥammad sie zurückschicken; Überläufer der Muslime sollen aber von den Qurayš nicht ausgeliefert werden. Es soll die Feindschaft zurückgedrängt werden und weder Raub noch Diebstahl zwischen uns vorkommen. Wer mit Muḥammad ein Bündnis schließen will, dem steht es frei; ebenso kann jeder mit den Qurayš ein Bündnis schließen.“ – Da sprangen die Khuzâ ‘a auf und sagten: ,Wir verbinden uns mit Muḥammad‘; und die Banû Bakr riefen: ,Wir schließen uns den Qurayš an‘. – „Fürwahr, du (Muḥammad) sollst dieses Jahr wie-

der abziehen und nicht zu uns nach Mekka kommen, im folgenden Jahre verlassen wir (die Qurayš) die Stadt, und du bringst mit deinem Gefolge drei Tage darin zu, versehen mit Reiseausrüstung, nur das Schwert in der Scheide, ohne andere Waffen“⁵. –

Während der Gesandte Allâhs und Suhayl Ibn ‘Amr mit dem Schreiben beschäftigt waren, kam Abû Ğandal, der Sohn des Suhayl, in Ketten herbei, um sich zum Gesandten Allâhs zu flüchten. Die Gefährten hatten bei ihrem Auszuge nicht am Siege gezweifelt, zufolge eines Traumes, den der Gesandte Allâhs gehabt hatte. Wie sie nun begriffen, daß sie sich einem Friedensvertrag und dem Abzug gegenüber befanden und sahen, was der Gesandte Allâhs auf sich nahm, waren sie darob sehr aufgebracht. – Als Suhayl den Abû Ğandal sah, erhob er sich, schlug ihm ins Gesicht, packte ihn am Kragen und wandte sich zu Muḥammad: ‚Der Vertrag zwischen uns war abgeschlossen, ehe dieser zu dir gekommen ist.‘ – Muḥammad erwiderte: ‚Das ist zutreffend.‘ Suhayl zerrte den Abû Ğandal am Kragen und riß ihn mit sich, um ihn zu den Qurayš zurückzubringen. Abû Ğandal schrie mit lauter Stimme: ‚O ihr Gläubigen! Soll ich zu den Heiden zurückgeführt und von meinem Glauben abtrünnig gemacht werden?‘ – Dies vermehrte noch den Kummer der Leute. Der Gesandte Allâhs aber sagte: ‚Habe Geduld, Abû Ğandal, und zähle auf Allâhs Lohn. Allâh wird dir und den anderen Schwachen mit dir Freiheit und Erlösung bringen; wir haben nun zwischen uns und dem Volk einen Vertrag geschlossen und ihn bei Allâh beschworen; so dürfen wir ihn nicht brechen.‘ – ‘Umar Ibn al-Kattâb sprang an Abû Ğandals Seite und sagte zu ihm: ‚Habe Geduld! Das Blut dieser Heiden ist ja nicht mehr als das eines Hundes‘ – und dabei brachte er den Griff seines Schwertes in dessen Nähe. ‘Umar sagte später, er habe gehofft, Abû Ğandal werde das Schwert ergreifen und damit auf seinen Vater ein-

5. Zum Wortlaut des Vertrags; dem Wechsel von der dritten zur ersten Person, was möglicherweise auf eine spätere Überarbeitung der Originalfassung des Dokumentes hinweist; sowie auf die begrifflichen Schwierigkeiten haben hingewiesen L. Caetani, *Annali dell’Islam*, Milano 1905, Bd. I, S. 718, Nota 2, und W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*, Oxford 1956, S. 48.

schlagen, aber der Mann schonte seinen Vater, und es blieb bei dem Beschlossenen. –

Als der Vertrag geschrieben war, unterzeichneten ihn Gläubige und Heiden als Zeugen: Abû Bakr, ʿUmar, ʿAbd al-Raḥmân Ibn ʿAwf, ʿAbd Allâh Ibn Suhayl, Saʿd Ibn Abî Wakkâs, Maḥmad Ibn Maslama, Mikraz Ibn Ḥafṣ – dieser war Heide –, und ʿAlî Ibn Abî Ṭâlib, der den Vertrag ausgefertigt hatte.

Der Gesandte Allâhs schritt nun dazu, den Pilgerstand aufzuheben, nachdem er noch das Gebet im Pilgergewand verrichtet hatte. Als der Friedensvertrag abgeschlossen war, schlachtete er die Opfertiere und ließ sich vom Khuzâ ʿa Khirâš Ibn Umayya Ibn al-Faḍl das Haupthaar rasieren. Als die Leute dies sahen, ließen auch sie sich rasieren und schlachteten ihre Tiere. Ibn Ishâq sagt: ‚Abd Allâh Ibn Nâḡîḥ hat mir von Muḡâhid berichtet, er habe von Ibn ʿAbbâs folgendes gehört: Manche Leute ließen sich am Tage von Ḥudaybiyya rasieren, andere nur stutzen.‘ – Der Gesandte Allâhs sagte darauf: ‚Allâh sei den Rasierten gnädig!‘ – Da fragten sie: ‚Und den Gestutzten?‘ – Der Gesandte Allâhs wiederholte: ‚Gott sei den Rasierten gnädig!‘ – Als sie nochmals fragten, gab er die gleiche Antwort, und als sie ihre Frage wiederholten, sagte er: ‚... und denen, die sich nur stutzen ließen.‘ – Als man ihn fragte, warum er zuerst die Gnade Allâhs nur für die Rasierten erfleht habe, antwortete er: ‚Weil sie nicht zweifeln.‘ – ʿAbd Allâh Ibn Abî Nâḡîḥ ... berichtet ferner, der Gesandte Allâhs habe am Tage von Ḥudaybiyya ein Kamel mit einem silbernen Nasenring, das dem Abû Ğahl gehört hatte, geopfert, was die Ungläubigen besonders aufbrachte.

Al-Zuhrî berichtet: Muḥammad trat denn den Rückweg an, und zwischen Mekka und Medina wurde ihm *Sûrat al-Faḥ* = die Sure des Sieges (Sure 48) geoffenbart ...»

Der Text des Ibn Ishâq, der die Angaben des al-Zuhrî hier überarbeitet hatte, fand auch in der ausgedehnten Geschichte *Taʾ rîkh al-rusul waʾl-mulûk* = die Annalen der Propheten und Könige des bedeutenden Histo-

rikers al-Ṭabarî Aufnahme, während al-Wâqidî in seinem *Kitâb al-maghâzî* = das Buch der Feldzüge (des Propheten Muḥammad) dieselben Tatsachen zur Darstellung bringt, sie aber, um viele völkerkundlich sehr aufschlußreiche Einzelheiten bereichert, historiographisch selbständig entwickelt⁶. – Damit wären nun alle frühen Autoren, die als Quelle für die Überlieferung des Geschehens um Ḥudaybiyya in Frage kommen, genannt. Ihre chronologische Abfolge, nach Todesjahren angeordnet, ist die folgende:

- Al-Zuhrî, gestorben 124 Hiğrî/ 742 n. Chr.
- Ibn Ishâq, gestorben 151 Hiğrî/ 768 n. Chr.
- Al-Wâqidî, gestorben 207 Hiğrî/ 823 n. Chr.
- Ibn Hišâm, gestorben 218 Hiğrî/ 833 n. Chr.
- Al-Ṭabarî, gestorben 311 Hiğrî/ 923 n. Chr.

Geht man davon aus, daß Muḥammad 632 n. Chr. starb, so ist durch die angegebenen Jahreszahlen eindeutig belegt, daß al-Zuhrî⁷ noch aus dem Munde der ersten Nachkommengeneration der Prophetengefährten Einzelheiten von der Epoche des Gesandten Allâhs hat beziehen können, während Ibn Ishâq, allein schon durch die größere zeitliche Entfernung, ein legendär stärker verzerrtes Bild desselben entwerfen würde.

Kann hier auch nicht auf den ganzen Problemkomplex der Quellen zum frühen Islam eingegangen werden⁸, so läßt die Einheit der sachlichen Tradition auf zwei literarisch selbständigen Wegen – über Ibn Ishâq einerseits und über al-Wâqidî andererseits – wie auch die Abfolge der Lebensdaten der einzelnen Überlieferer die Angaben um Ḥudaybiyya gesamthaft als wahrscheinlich und gesichert erscheinen.

6. Dazu vgl. F.M. Pareja, *Islamologie*, Beyrouth 1964, S. 64.

7. Enz. d. Islam IV, S. 1342.

8. Dazu vgl. R. Paret, *Die Lücke in der Überlieferung über den Urislam*, R. Tschudi-Festschrift, Wiesbaden 1954, S. 147 ff.

B. Die Texte

Zwar stellt die *Sîra* des Ibn Hišâm die traditionell beglaubigte Fassung von Ibn Ishâq dar, aber ein sorgfältiger Vergleich des Wortlautes mit dem Texte von al-Ṭabarî⁹ ergibt, daß dieser letzte, trotzdem es sich um den chronologisch spätesten Autor handelt, den Urtext vom Geschehen um Ḥudaybiyya am genauesten festgehalten hat. Diese Auffassung folgt aus einer ganzen Reihe von Einzelheiten:

1. Bekanntlich hat al-Ṭabarî seine Quellen sehr pünktlich abgeschrieben, – das gehörte zu seiner Methodik –, und mag auch sein vorwiegendes Interesse dem Koran gegolten haben, so entwickelte er doch, geschult an der exakten Wiedergabe des Wortlautes desselben, als einer der maßgebenden muslimischen Geschichtsschreiber, nach seiner Art, einen gewissen Sinn für den kritisch-historischen Wert eines Textes.

2. Al-Ṭabarî gibt über die Personen, die den Vertrag von Ḥudaybiyya als Zeugen unterschreiben, ausführlichere Namensangaben, zum Beispiel statt Abû Bakr setzt er Abû Bakr Ibn Abî Qaḥâfa; weiter liefert er vollständigere Reihen von Überlieferern (*Isnad*) als Ibn Hišâm.

3. Der hier vorliegende Text wird durch zahlreiche *qâla* = er sagte, ohne dabei in die fehlerhaften Verdoppelungen des Ibn Hišâm zu verfallen, immer wieder als Überlieferung gekennzeichnet.

4. Bei der Darstellung der Sühne ʿUmars steht *ṣawm*, die freiwillige Mortifikationspraxis der Muslime, vor *ṣadaq*, der Almosenspende. Es ist mit Sicherheit anzunehmen, daß diese als Brauch später als die erste aufgekommen ist¹⁰.

9. *Ta'riḫ at-Ṭabarî*, Kairo 1961, Bd. 2, Abschnitt 1545/1 ff., S. 633 ff. *Annales at-Tabari*, ed. J. de Goeje, photomechanischer Nachdr., Leiden 1964, prima series III, S. 1545 ff.

10. Als ein indirekter Beweis dafür gilt die Studie von Wilh. Hoenerbach, *Wathûma's kitâb ar-Ridda*, Akad. d. Wiss. u. Lit. Abh. d. Geistes- u. Sozialwissenschaftl. Klasse, Jahrgang 1951, Nr. 4, Wiesbaden 1951, S. 213. Er berichtet, daß *zakât* (im Koran zum Teil und bei al-Bukhârî gängig als Synonym von *sadaq* gebraucht. *Enz. d. Islam* IV, S. 35) zur Zeit der *Ridda*, der Auflehnung der Beduinen gegen den Islam nach dem Tode Muḥammads, als Haupttugend der Gläubigen gilt.

5. Beispiel zu al-Ṭabarî's Textpräzisierung: Ibn Hišâm lautet ... *fa zâda dhâlika al-nâs ...* = «... und dies betrückte die Leute ...», während al-Ṭabarî genauer festhält: ... *fa zâda al-nâs dhâlika šarran ...* = «... und die Leute waren betrückt durch dieses Übel ...».

6. Der Stil von al-Ṭabarî ist archaischer, indem er, gemäß dem älteren Sprachideal, Paranomasie und Verbalsätze öfter gebraucht.

7. Seine Sprache wirkt lebendiger durch die Verwendung der direkten Rede. So äußert sich etwa ʿAlî bei der Niederschrift des Vertrags in der ersten Person.

8. Auch ist der Wortlaut bei al-Ṭabarî durch die wohlgewahrte syntaktische Ordnung sprachlich klarer.

Sind damit die Züge der mutmaßlich ältesten erhaltenen Fassung des Ibn Ishâq vom Geschehen um Ḥudaybiyya bei al-Ṭabarî hervorgehoben worden, so zeichnet sich aber auch der Text von Ibn Hišâm durch einige wesentliche Merkmale aus. Diese tragen nicht wenig zur lebendigen Ausgestaltung des Erzählungsflusses bei und bekunden damit das vorwiegend sprachlich-literarische Interesse des Ibn Hišâm.

1. Der bei Ibn Hišâm erhaltene Text zeichnet sich vorerst durch eine wohl nachträglich hineingebrachte Aktualisierung aus:

- a) Durch den Gebrauch der Personalpronomina wird der Wortlaut wesentlich Qurayš-betonter.
- b) Im Vertrag heißt es, «... wer zu Muḥammad kommt ...», während al-Ṭabarî an dieser Stelle lediglich *rusûl Allâh* setzt.
- c) Al-Ṭabarî redet vom ʿ*âm Hudaybiyya*, dem Jahr, der Epoche von Ḥudaybiyya. Ibn Hišâm hingegen aktualisiert, indem er vom *yawm Hudaybiyya*, dem Tag von Ḥudaybiyya spricht.

2. Ibn Hišâm bringt verschiedene pietistische Züge hinein:

- a) Muḥammad empfiehlt Abû Ğandal, neben dem Lohn Allâhs, den al-Ṭabarî nennt, auch *ṣabr* = Geduld zu üben.
- b) Der Vertrag mit den Qurayš wird als ʿ*ahd Allâh* bezeichnet und damit ausdrücklich Gott unterstellt. Al-Ṭabarî läßt *Allâh* weg.

c) Abû Bakr wird mit seinem späteren Übernahmen *al-ṣâdiq* – der Wahrhaftige, der Vollkommene, bezeichnet.

3. Ibn Hišâm macht Ansätze zu einem Kommentar, indem er am Ende der Abû Ğandal-Episode anfügt: «... und es blieb bei dem Beschlossenen ...», eine Bemerkung, die bei al-Ṭabarî fehlt.

Damit wäre die von Ibn Ishâq erhaltene Fassung der Ereignisse von Ḥudaybiyya in den Varianten bei al-Ṭabarî und Ibn Hišâm kurz charakterisiert. Es handelt sich nun noch darum, die viel selbständigere Textgestaltung des al-Wâqidî¹¹ auf ihr Wesen hin zu prüfen. Wie weiter oben schon angedeutet, fällt dieser Bericht durch den Reichtum an ethnologisch bemerkenswerten Begleitumständen auf. Überdies sind aber viele eingeflochtene Bemerkungen als Kommentar oder gar als Deutungsversuche für das dargestellte Geschehen zu werten. Abgesehen von der Wirklichkeitsnähe, die der Darstellung ein ihr eigenes Gepräge verleiht, sind im vorliegenden Zusammenhang die folgenden Punkte zu erwähnen¹²:

1. Die Qurayš entsenden den Suhayl für den Vertragsabschluß zu Muḥammad, da viele von ihren Angehörigen durch die Muslime gefangen genommen waren. Doch weiter befanden sie sich auch in Sorge wegen der Bewegung, die die Huldigung, derer der Gesandte Allâhs teilhaftig geworden war, hervorgerufen hatte. Diese Szene der Loyalitätsbekundung Muḥammad gegenüber war ihnen von Suhayl geschildert worden.

2. ʿUmars Buße wird begründet, indem Abû ʿUbayda ihm zuruft, er solle Vernunft annehmen und mißtrauisch gegen die eigene Meinung

11. Von al-Wâqidî, *Kitâb al-maghâzî*, liegt nur der erste Teil in der alten Ausgabe von A. v. Kremer, *History of Muhammads Campaigns*, Calcutta 1856, vor; weiter verfügt man über J. Wellhausen, *Wakidi's Kitâb al-Maghâzî*, Berlin 1882, das eine gekürzte deutsche Übersetzung dieses wichtigen Textes darstellt. Es liegt auf der Hand, daß der Wortlaut für kritische Untersuchungen sehr unzureichend ist, doch muß man sich vorläufig damit behelfen, bis die seit Jahren von J. B. Jones in Vorbereitung befindliche und bereits im Buchhandel Kairos angekündigte neue, vollständige Ausgabe nach dem Ms. Brit. Mus. zugänglich sein wird.

12. Dazu vgl. J. Wellhausen, *Wakidi's Kitâb al-Maghâzî*, Berlin 1882, S. 241 bis 260.

sein, was wahrscheinlich die Vorwegnahme des Gesamtkommentars ist, wo al-Wâqidî allen Gläubigen empfiehlt, mißtrauisch eigenen Interpretationen gegenüber zu sein.

3. ʿUmar erklärt offen, er hätte der Gemeinde der Gläubigen aus Verärgerung über den Vertrag von Ḥudaybiyya den Rücken gekehrt, wenn er genügend Gefolgsleute gefunden hätte.

4. Muḥammad ruft ʿAws Ibn Khawlî als Schreiber für den Vertrag; Suhayl aber wünscht ʿUthmân oder ʿAlî, die bei ihm in höherem Ansehen standen.

5. Nach jedem Nachgeben Muḥammads bezüglich der Namen im Vertrag murren seine Gefährten und rufen nach dem Entscheid durch das Schwert.

6. Darauf soll Sure 17, Vers 110 offenbart worden sein, wo der Prophet ausdrücklich auf die Belanglosigkeit der Benennung Gottes hinweist¹³.

7. Die Khuzâʿa sind Verwandte des Suhayl, und es wird ihm empfohlen, sie zu bekämpfen, weil sie während der Verhandlungen zu Muḥammad übergelaufen waren. Er lehnt aber dieses Vorgehen als Vertragsbruch ab, mit der Begründung, er wolle damit durchaus nicht seine Familienangehörigen schonen, sondern um so mehr zu den Qurayš halten; außerdem seien ihm die Banû Bakr viel lieber¹⁴.

8. Die Gefährten des Suhayl sind von der Zerknirschung der Muslime beeindruckt und flüstern unter sich, es sei das letzte Mal, daß man mit Muḥammad auf gleichem Fuße unterhandle.

9. Muḥammad empfiehlt Abû Ğandal lediglich *ṣabr* = Geduld, und

13. Th. Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, Hildesheim 1916, Nachdr. Leipzig 1909; R. Blachère, *Le Coran*, Paris 1949, und R. Paret, *Der Koran*, Lieferung 2, Stuttgart 1963, machen keinen diesbezüglichen Kommentar. Hingegen weist L. Winter in seiner Koranübersetzung (Goldmann, München 1960, S. 234) in einer Fußnote darauf hin.

14. Diese Angabe belegt eindeutig, daß im damaligen Zeitpunkt das herkömmliche Familien- und Sippengefüge unter den Arabern in Auflösung begriffen war, eine Tatsache von entscheidender Bedeutung für die kommende Entwicklung. Vgl. dazu I. Goldziher, *Das arabische Stammeswesen und der Islam*, Muhammedanische Studien I, Hildesheim 1961 (Nachdruck der Ausgabe Halle 1888), S. 40–100.

dies nur für kurze Zeit; es liegt unausgesprochen in der Luft, daß er Mekka später ohnehin einnimmt.

10. 'Umar fordert Abû Ğandal unmittelbar zum Vaternord auf, worauf dieser letztere ihn bittet, er solle selbst den Suhayl umbringen. Doch 'Umar lehnt mit der Begründung ab, Muḥammad habe es ihm verboten; Abû Ğandal tut es seinerseits nicht, weil er dem Propheten ebensowenig ungehorsam sein will wie 'Umar.

11. Muḥammads Zelt steht gerade noch außerhalb des Ḥaram, des geweihten Gebietes um Mekka, womit sich das Problem der Schwelle vom profanen zum heiligen Bezirk stellt¹⁵.

12. Nach Abschluß des Friedensvertrages wurde Muḥammad bei einer grünen *Samura* = Schirmakazie geschoren und sein Haar auf den Baum geworfen, von wo die Leute es herunterholten und sich darum rissen, um später damit die Kranken zu waschen. Damit liegt einer der ältesten Belege über die Bedeutung der Haare des Propheten im Volksglauben der Muslime vor, der bis in die Gegenwart andauert¹⁶. Der Brauch, ein Haaropfer auf einen grünen, besonderen Baum zu werfen, ist in Marokko ganz allgemein unter den Muslimen noch heute üblich.

13. Der Kamelhengst des Abû Ğahl, ein Beutestück der Muslime, das Muḥammad zum Opfer auserkoren hatte, war von der Weide bei Ḥudaybiyya weg zum Hause seines alten Herrn in Mekka entlaufen. Es mußte dann dem Muḥammad von den Mekkanern wieder ausgeliefert werden; daher waren die letzteren über das Opfern dieses Tieres besonders erbost.

15. M. Eliade, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Hamburg 1957, S. 22. – In diesem Sinne spielt die Schwelle im volkstümlichen Islam der Gegenwart, besonders beim Geisterglauben, eine sehr große Rolle. Auf das sehr ausgedehnte Schrifttum zur Schwelle soll hier nicht weiter eingegangen werden.

16. Allgemein vgl. I. Goldziher, *Muhammedanische Studien II*, in *Die Heiligenverehrung im Islam*, S. 364ff. Über Haare des Propheten, die in Srinagar als Reliquien aufbewahrt werden und deren Diebstahl soziale Unruhen auslösten, war in der Tagespresse Dezember 1963/Januar 1964 zu lesen. – Die Göttin 'Uzzâ lebt auf einem von drei Samurabäumen in al-Nakhla, viele Samura-Bäume stehen auch am Wege zwischen Mekka und Medina, vgl. *Enc. Religions and Ethics*, vol. VI, S. 755 *Holiness (Semitic)*; *Enz. d. Islam IV*, 1157.

Damit wären die maßgebenden Züge der verschiedenen Fassungen des Geschehens um Ḥudaybiyya umschrieben. Die ideologische Bedeutung dieser einzelnen Erscheinungen wird noch genauer darzustellen sein.

C. Die im Texte genannten Personen und Ereignisse

Neben dem Propheten Muḥammad, der 632 verschied, treten in den Ereignissen vom März 628 um Ḥudaybiyya an geschichtlich allgemeinbedeutsamen Personen noch die späteren *al-Khulafâ' al-Rašidûn*, die vier rechtgeleiteten Khalifen, in Erscheinung: der beschwichtigende Abû Bakr (gest. 634), der draufgängerische ʿUmar (644 ermordet), der unterhandlungsbereite ʿUthmân (656 ermordet) und als Schreiber des Vertrags der junge ʿAlî Ibn Abî Ṭâlib (661 ermordet). Sie sind alle bereits mit jenen Wesenszügen gekennzeichnet, die in der späteren Historiographie der Muslime hervortreten. Weiter lassen ihre Lebensdaten die tatsächliche Teilnahme an der Abmachung von Ḥudaybiyya als gesichert erscheinen.

Will man die Darstellung der Ereignisse auf ihren geschichtlichen Quellenwert hin prüfen, so ist davon auszugehen, daß der Vertrag mit allergrößter historischer Wahrscheinlichkeit abgeschlossen wurde, trotzdem er nicht durch ein unmittelbares Originaldokument belegt ist. Die in den Texten erhaltene Fassung weist im Wortlaut einen Subjektwechsel auf, was einer nachträglichen Überarbeitung oder einer späteren Konstruktion zugeschrieben werden kann. Als viel entscheidender erweist sich aber bei einer kritischen Prüfung der Wechsel der Aspekte: Der erste Teil des Vertrages, der sich mit den Waffenstillstands- und Auslieferungsbedingungen befaßt, wird von Muḥammad in der herkömmlichen Weise formuliert. Nun erfolgt, durch die Stellungnahme der Khuzâ'a und Banû Bakr, ein Unterbruch. Hier schließt sich der zweite Teil an. Er enthält die Abzugs- und Wallfahrtsbedingungen für Muḥammad und wird, – wohl nicht zufälligerweise –, von den Qurayš in direkter Rede unter Verwendung der zweiten Person diktiert. Muḥammad

konnte von sich aus dem ersten Teil zustimmen, während der zweite ihm vielmehr von seinen Gegnern auferlegt scheint.

Ganz allgemein wichtig für die islamische Diplomatie ist der Beleg dafür, daß Muḥammad eine Urkunde mit der *Basmala*-Formel hat versehen wollen. Sie erscheint erstmals gesichert im Wortlaut des Korans, Sure 27, Vers 30, der aus der zweiten Mekkaner-Epoche stammt, zeitlich also ungefähr ins Jahr 615 gehört¹⁷.

Doch neben der Ausgestaltung des Vertrages selbst sind auch zahlreiche Ereignisse, die sich nach Angabe der Texte bei seiner Abfassung zutragen, auf ihre historische Glaubwürdigkeit hin zu untersuchen. Eingangs, als der Friedensschluß abgesprochen aber noch nicht niedergeschrieben war, soll ʿUmar seinem Mißbehagen äußerst heftig Abû Bakr gegenüber Ausdruck verliehen haben. Bei der Darstellung dieser Episode ist anzunehmen, daß die violente Reaktion des ʿUmar auf Realität beruhte, hingegen ist der in seinen Mund gelegte Wortlaut in keiner Weise historisch gesichert. – Ähnlich liegen die Verhältnisse bei der Intervention des Abû Ğandal, des Sohnes von Suhayl, der von den Qurayš weg zu Muḥammad überlaufen wollte, während der Vertrag niedergeschrieben wurde. Dieser höchst dramatische Augenblick, in dem sich die Spannung der Ereignisse zuspitzt, ist als real-historischer Moment für dieses Geschehen nicht wahrscheinlich. Hingegen illustriert die Episode trefflich die damals herrschende Situation. Auch die anschließende Aufforderung des ʿUmar an Abû Ğandal, seinen Vater Suhayl umzubringen, ist unwahrscheinlich. Die in der Darstellung hier angefügten Einzelheiten mit dem Schwerte scheinen viel eher auf eine Parallele oder Reminiscenz an Jesus und Petrus aus dem Neuen Testamente hinzuweisen¹⁸. Geschichtliche Realität und literarische Gestaltung durchdringen sich fast unlösbar.

17. Enc. de l'islam I², 1116. – R. Blachère, *Le Coran, Introduction*, Paris 1947, S. 142 ff.

18. Joh. 18, 10. Allgemein vgl. I. Goldziher, *Muhammedanische Studien II*, S. 382 ff., *Hadith und Neues Testament*; M. Asín, *Influencia evangélica en la literatura religiosa del Islam*, A Volume of Oriental Studies presented to E. G. Browne, Cambridge 1922, S. 8 ff.; A. Guil-

Damit wären der Vertrag von Hūdaybiyya und die um ihn sich abwickelnden Ereignisse kritisch auf ihre Historizität hin erläutert.

II. BEDEUTUNG

Die überragende geschichtliche Bedeutung des Vertrages von Hūdaybiyya scheint bereits den muslimischen Überlieferern völlig klar gewesen zu sein. Abgesehen von den nüchternen geschichtlichen Tatsachen wird das ganze Ereignis durch sehr vielfältige, auffallende Züge gekennzeichnet.

A. Der literarische Aufbau

Vom Standpunkte der historischen Quellenkritik aus gesehen, liegt im Vertrag von Hūdaybiyya, so wie er im arabischen Schrifttum erhalten ist, in keiner Weise ein Originaldokument vor. Dieses hat lediglich den Kern zur künftig einsetzenden Ausgestaltung der Ereignisse gegeben, so daß diese Episode des frühen Islam einen literarischen Aufbau erlebte, der sich, in der erhaltenen Form, bei genauem Zusehen als völlig symmetrisch erweist. Die Darstellung nimmt ihren Anfang in Muḥammads Lager; nach den ersten Verhandlungen findet 'Umars rhetorische Aggression statt, und sogleich folgt die Auseinandersetzung des Propheten mit den Qurayš über die Frage, welcher seiner Namen im Dokument zu stehen habe. Nun kommt der Vertrag zustande. Anschließend entwickeln sich die Ereignisse parallel zu den vorher dargestellten. Wieder findet eine Auseinandersetzung mit den Qurayš statt, die in der Abû Ğandal-Episode gipfelt; in dieselbe verflochten erscheint 'Umars erneute Aggression. Das Haar- und Tieropfer in Muḥammads Lager bildet den Ausklang. Schematisch ließe sich das gesamthafte Bild der Ereignisse in kon-

laume, *The Version of the Gospels used in Medina circa 700 A. D.*, Al-Andalus XV (1950), S. 289 ff. – Eine analoge biblische Anregung, im folgenden Falle aber durch das Alte Testament, liegt bei einem Teil der marokkanischen Legende von Sîdî Raḥḥâl durch das Motiv von Daniel in der Löwengrube vor, wozu man vgl. E. Doutté, *Mission au Maroc. En Tribu*, Paris 1914, S. 183. Diesem Heiligen gilt unsere besondere Aufmerksamkeit im Rahmen einer größeren Untersuchung über den volkstümlichen Islam in Marokko.

zentrischen Kreisen darstellen, in deren Mittelpunkt der Vertrag selbst steht, wie es die folgende graphische Wiedergabe klarzumachen versucht.

Der sorgfältige symmetrische Aufbau der Beschreibung der Ereignisse im Schrifttum rückt bewußt und wohlüberlegt den Vertrag von Ḥudaybiyya als maßgebendes Kernstück in den Mittelpunkt.

B. *Der Genius loci*

Das Geschehen von Ḥudaybiyya entwickelt sich an einem seit alters geweihten Ort der Arabischen Halbinsel, an dem Zeichen von oben und, als Antwort auf diese, heilige Handlungen der Menschen von unten zu erfolgen haben, um dadurch den Kosmos im Gleichgewicht zu erhalten. Dieser besondere *Genius loci* offenbart sich im Laufe der Ereignisse immer wieder von neuem.

Auf dem Wege zur Wallfahrt nach Mekka im März 628 strauchelt Muḥammads Kamel und will nicht mehr aufstehen. Trotzdem es Nacht ist, läßt der Prophet sogleich hier das Lager aufschlagen. Parallelen dazu, wo ähnliche Tierorakel am Anfang einer Gründung stehen, die dann oft zum Reichskern wird, finden sich in aller Welt¹⁹.

Dort in der Nähe befand sich ein anfänglich trockener Brunnen, der aber den Gläubigen reichlich Wasser spendet, nachdem man, auf Muḥammads Geheiß, einen Pfeil hineingesteckt hatte.

Das Lager von Ḥudaybiyya ist ein Ort, der neun Tage von Medina und einen Tag von Mekka entfernt ist. Der Gesamtabstand beträgt damit zehn Tage. Ḥudaybiyya ist wohl weniger mit der Zahl 9 denn mit der

19. Als Beispiele seien lediglich genannt: Raja Iskandar flieht vor einem javanischen Angriff aus Singapore auf die Malayische Halbinsel. In Bertam, als er gegen einen Mēlaka-Baum gelehnt steht, sieht er, wie eine Gazelle einen Hund angreift. Da gründet er hier seine neue Niederlassung und nennt sie Melaka (=Malakka). Malayan Branch, Royal Asiatic Soc., vol. XVI, part III, Dez. 1938, S. 4, *The Malay Annals*. – Graf Berchthold von Zähringen gründet eine Burg (Bern) dort, wo er am Karfreitag 1191 einen Bären erjagte, Enc. Religions and Ethics, Edinburgh 1959, vol. VI, S. 109, *Foundation*.

Vorstellung von 10-1 zu verbinden. Es fehlt dort noch eine Einheit bis zur Erreichung des Ganzen, zehn²⁰.

Weiter steht Muḥammads Zelt, wie weiter oben bei al-Wâqidî bereits erwähnt, gerade noch außerhalb des *Haram*, des geweihten Gebietes, womit die Schwelle als Übergang vom Profanen zum Geheiligten besonders deutlich gemacht wird²¹.

Als die Muslime fürchten, ihr Abgesandter ʿUthmân sei von den Quraŷ getötet worden, läßt sich Muḥammad unter einem Baume von seinem Gefolge Treue schwören, die sogenannte *bayʿa taḥt al-šağra*. Hier ist der elementare Gedanke, der Baum sei Lebensträger, Retter und Kraft der Gemeinschaft, noch deutlich offenbar²². Nach al-Bukhârî ist dieser Baum in der Folge verschwunden und nie mehr gesehen worden; nach Ḥalab ist er zu einem Wallfahrtsort geworden, und ʿUmar habe ihn fällen lassen, damit unter den Muslimen kein Baumkult daraus entstehe²³. Mag er an dieser Stelle durch das energische Eingreifen des zweiten Khalifen auch vermieden worden sein, so haben sich vorislamische «heilige Bäume» andernorts, ganz besonders in Nordafrika, in großer Zahl bis in die Gegenwart erhalten²⁴.

C. Soziologisch relevante Züge

1. Im Gesellschaftsgefüge der damaligen Arabischen Halbinsel wird mit dem Vertrag von Ḥudaybiyya die Machtstellung Muḥammads allgemein und öffentlich anerkannt. – Allem voran müssen ihn die Mekkaner um

20. Das hamito-semitische Zahlensystem ist dezimal oder quintal. Als besonders heilig gelten: 1, 3, 4, 7, 10, 12, 40, 70. Enc. Religions and Ethics, Edinburgh 1959, vol. IX, S. 413, *Numbers*.

21. Vgl. S. 9, Note 15.

22. G. van der Leeuw, *La Religion dans son essence et ses manifestations*, Paris 1955, S. 44 ff.

23. L. Caetani, *Annali dell' Islam*, Milano 1905, vol. I, S. 716, Note 1.

24. Dazu vgl. I. Goldziher, Muhammedanische Studien II, in *Die Heiligenverehrung im Islam*, S. 349 ff. Ein besonderer Fall ist dargestellt bei C. Trumelet, *Les Saints de l' Islam (Légendes hagiologiques et croyances algériennes) Les Saints du Tell*, Paris 1881, S. 279 ff. Mir sind viele Fälle aus Marokko bekannt, über die ich zurzeit eine Studie vorbereite. E. Doutté, *Mission au Maroc. En Tribu*, Paris 1914, S. 318 ff. beschreibt einen sehr interessanten Fall, wo er noch die urtümliche, vorislamische Verehrung des heiligen Argan-Baumes (*Argania*

Verschiebung seiner *‘umra*, seiner Wallfahrt bitten aus Angst vor der Kritik der *‘arab*, der nomadischen Beduinen, das heißt, aus Gründen des öffentlichen Ansehens, des Prestiges. – Der einst aus Mekka flüchtige Muḥammad, der damit die herkömmlichen Bindungen an seinen Clan gelöst hatte, verhandelt nun auf gleichem Fuße mit den Qurayš. – Seine neue Glaubensgemeinde ist bereits stark genug, um die anscheinend nachteiligen Auslieferungsbedingungen des Vertrags unbeschadet hinnehmen zu können. Ja vielleicht gereichte dies noch zum Vorteil von Muḥammads Gefolge, denn er brauchte im damaligen Zeitpunkt nicht möglichst viele Leute, sondern möglichst wertvolle. Die bestehenden Schwierigkeiten und Hindernisse für die Überläufer, die sich den Muslimen anschließen wollten, wirkten daher als Sieb. Überdies zählte der Prophet ohnehin auf Mekka. – Wie stark seine Machtstellung bereits ist, belegt die Tatsache, daß die Qurayš ihm den entlaufenen Kamelhengst des Abû Ğahl ausliefern.

Muḥammad ist sich im damaligen Zeitpunkt seiner Bedeutung völlig bewußt. Für ihn ist die heidnische Namenssymbolik, wo Nomen Omen ist, nicht mehr gültig, doch akzeptiert er beim Abschluß des Vertrags die alte Anschauung, daß man mit jemandem, dessen Namen man nicht kennt, unmöglich verkehren kann, um damit dem Ungläubigen Suhayl entgegenzukommen²⁵. Muḥammad, mit seinem Stammesnamen im Vertrag bezeichnet, setzt sich überdies in der Abmachung viel eindeutiger vom übrigen *qawm* = Volk ab, als es ein art- und wesensfremder *Rusûl Allâh* = Gesandter Gottes täte. Muḥammad trennt sich damit als Qurayš im damaligen Gesellschaftsgefüge eindeutig von seinen Stammesgenossen.

2. Neben der Anerkennung der Machtstellung Muḥammads ist durch den Vertrag von Ḥudaybiyya der Bruch zwischen ihm und der herge-

Sideroxylyon) am Anfang des Jahrhunderts vorfand, die sich damals noch völlig vom Kult um Sîdî Aḥmad al-‘Amrî, dem Vorläufer des muslimischen Marabutismus, abhob, während in der Gegenwart der letztere völlig die Oberhand gewonnen hat, wie ich im Sommer 1965 in situ feststellen konnte.

25. W. Schulz, *Der Namensglaube bei den Babyloniern*, Anthropos 1931, S. 895 ff.

brachten Clan-Organisation statuiert²⁶. In der nomadischen Gesellschaft gibt es zwei grundsätzliche Möglichkeiten, zur Herrschaft zu gelangen:

einmal durch Wahl und Anerkennung innerhalb der Familie (diese Art betrifft oft Individuen aus der Großvaterschicht);

zum anderen durch Abwanderung, vorerst in die Randgebiete der Bauern; dabei geschieht diese Abwanderung freiwillig oder nach Rechtsfällen; anschließend folgt die Schaffung einer neuen Gruppe auf der Basis der Klientenschaft, also nicht mehr gentil; die neugebildete Gruppe erstarkt langsam durch Überfälle und Zusammenschlüsse. (Diese Art, zur Herrschaft zu gelangen, wird von Individuen der Vater- oder Sohnschicht gewählt.) – Muḥammad wäre nun ein geradezu paradigmatisches Beispiel für die zweite Art der Machtergreifung, denn er verläßt Mekka und geht aus der Handelsstadt der Nomaden in die bäuerliche Oase Medina, wo er sich mit der Zeit eine Anhängerschaft auf nicht gentiler Basis erwirbt²⁷.

Der Bruch mit der Clan-Ordnung wird durch den Vertrag von Ḥudaybiyya selbst belegt, denn er trennt die Parteien = Qurayš und Muḥam-mads Leute – viel mehr, als ein Kampf es tun könnte. Der Gesandte Allāhs hat für diesen Bruch durchaus ein Empfinden, wenn er eingangs sagt: *arâda al-qawm al-sulḥ* = «das Volk wünscht den Friedensvertrag»; oder später: *anna qad ʿaqadnâ baynanâ wa bayna al-qawm* = «denn gewiß bestand der Vertrag zwischen uns und dem Volke schon».

Weiter stehen im Vertrage von Ḥudaybiyya diejenigen, die zu den Qurayš überlaufen im schärfsten Gegensatz zu den Überläufern zu Muḥammad, der ja selbst auch ein Qurayš ist, was die Nichtigkeit der alten Clan-Ordnung am unerbittlichsten belegt.

3. Muḥammad bedient sich vorislamischer Bräuche für die Loyalitätsbezeugung ihm oder seinem Gott gegenüber: Vor dem Vertrag von Ḥudaybiyya erkennt man die Heiligkeit des Baumes für die *Bayʿa*, die Muḥammad zuteil gewordene Huldigung.

26. Vgl. S. 9, Note 14.

27. Wilhelm E. Mühlmann, *Rassen, Ethnien, Kulturen. Moderne Ethnologie*, Neuwied und Berlin 1964, S. 275 ff.

Das Haaropfer gehört zum alten Brauchtum²⁸, wobei das Stutzen hier aber nicht als heidnische Frömmigkeit, sondern als Gradmesser für die Treue Muḥammad gegenüber gewertet wird. «Derjenige zweifelt nicht», heißt es im Texte, «der handelt, wie Muḥammad handelte und die Haare rasierte.»

Hierher gehört auch das Kamelopfer. Dabei wird das Reittier des Erzfeindes Muḥammads und des Islam, Abû Ğahl, des heidnischen Qurayš, dem Allâh im Lager des Propheten geopfert, obwohl es erst, bereits zum Opfer geschmückt, von der Weide weg nach dem alten Kultort Mekka entlaufen war und damit, in der Art der unblutigen Opfer, unantastbar nach der Tradition, frei im heiligen Bezirk herumstreunte. Da ein Opfer immer unter Bezugnahme auf die Gesellschaft, bis hinauf zum Kosmos, erscheint und der Opferer als Obmann angesehen wird, mußte es die Mekkaner ganz besonders ärgern, vorab weil sich Muḥammad ja mit der Opferung des Kamelhengstes von Abû Ğahl gleichzeitig auch über die Qurayš setzt²⁹. Parallelen zu diesem Brauche finden sich bei mongolischen Völkern, wo vom Feind erbeutete Tiere geopfert werden³⁰. Ein ähnlicher Fall liegt vielleicht im Alten Testament – 1. Buch der Könige, 18 – vor, da Elia es fertig bringt, seinem Gotte zu opfern, was den Baalverehrerern nicht gelingt.

SCHLUSS

Mit dem Vertrag von Ḥudaybiyya hört der Islam auf, eine arabische Organisation zu sein, und schöpft aus ihm die *Legitimation* zur Eigenentwicklung. Durch den Bruch mit der ehemaligen Familien- und Stammesordnung der Araber, die sich damals in Auflösung befand, sprengte Mu-

28. J. Henninger, *Das Menschenopfer bei den Arabern*, Anthropos 53 (1958), S. 792, betont ausdrücklich, daß das Haaropfer kein Substitut für das Menschenopfer ist. – J. Chelhod, *Le Sacrifice chez les Arabes*, Paris 1955, S. 132 f.; Enc. Religions and Ethics (Edinburgh 1959), vol. VI, S. 475.

29. A. Vorbichler, *Das Opfer auf den uns heute noch erreichbaren ältesten Stufen der Menschheitsgeschichte, Eine Begriffsstudie*, Mödling b. Wien 1956.

30. Helden-, Höllenfahrts- und Schelmengeschichten der Mongolen. Übersetzt von Walther Heissig, Zürich 1962, S. 137.

ḥammad seine lokalen Bindungen und schuf die Voraussetzungen für die Entwicklung seines neuen Glaubens zur künftigen Weltreligion.

Wie sehr sich die Muslime der Bedeutung des Vertrages von Ḥudaybiyya bewußt waren, wird an einem Ausspruch, den al-Wâqidî dem ‘Umar in den Mund legt, deutlich: «Kein Sieg des Islam ist wichtiger als der Vertrag von Ḥudaybiyya.»

